

공공성의 철학적 기초*

임의영**

공공성 담론은 신자유주의 담론에 대한 대항담론으로서 최근에 등장하였다. 그러다 보니 공공성 담론은 개념적, 이론적 근거가 아직 미약한 상황이다. 따라서 이 글은 신자유주의 담론과의 대결이라는 측면에서 공공성의 철학적 기초를 구성하는 데 초점을 맞춘다. 존재론적 차원에서는 신자유주의의 분리의 존재론에 대비되는 관계의 존재론을, 인식론적 차원에서는 도구적 인식론에 대비되는 공감적 인식론을, 윤리론적 차원에서는 개인적 책임론에 대비되는 공유적 책임론을 공공성의 철학적 토대로 구성한다. 관계의 존재론에서는 공(共)을, 공감적 인식론에서는 통(通)을, 공유적 책임론에서는 애(愛)를 공공성의 실천논리로 제시한다. 마지막으로는 관계, 공감, 공유적 책임을 철학적 기초로 하고, 공, 통, 애를 실천논리로 하는 공공성의 개념도식을 구성하고, 이를 바탕으로 행정의 공공성모형을 제시한다.

주제어: 공공성, 관계, 공감, 책임, 신자유주의

I. 서론

무페(Mouffe, 2005; 임의영, 2015a)에 따르면, 공론장은 담론들 간에 헤게모니 투쟁이 이루어지는 공간이다. 공공성에 관한 연구는 예외 없이 신자유주의에 대한 비판을 논의의 출발점으로 삼는다. 이것은 공공성 담론이 신자유주의 헤게모니 담론에 대항함으로써 이론적 공론장을 구축하고 있음을 의미한다. 신자유주의 담론은 고전적 자유주의의 전통을 비판적으로 계승하면서 20세기 초부터 이론적 기반을 구축하여왔다. 그러나 20세기 초부터 1970년대 중반까지는 파시스트국가 담론, 사회주의국가

* 본 논문은 2016년도 강원대학교 대학회계 학술연구조성비로 연구하였음(관리번호-520160314).

** 고려대학교에서 행정학 박사학위를 취득하고, 현재 강원대학교 행정학과 교수로 있다. 주요 관심분야는 행정철학, 관료제론 등이다(eylim@kangwon.ac.kr).

담론, 그리고 경제공황 이후 케인즈주의적인 국가 담론 등 소위 국가주의 담론이 헤게모니를 쥐고 있었다. 그러던 것이 1970년대 후반에 전지구적 차원에서 경제위기가 발생하면서, 국가주의 담론은 의심을 받기 시작한다. 무능하고 부패한 국가의 개입이 시장실패를 야기했다는 인식이 지배하게 되면서 신자유주의 담론이 전면에 부각된다. 특히 세계경제의 주도권을 쥐고 있던 영미국가들이 ‘국가의 위기’를 돌파하기 위해 신자유주의적 대안들을 적극적으로 채택함으로써 신자유주의 담론은 헤게모니를 쟁취하게 된다.

신자유주의 담론은 미세스(L. Mises)와 하이에크(F. Hayek)를 중심으로 하는 오스트리아 학파와 프리드먼(M. Friedman)을 필두로 하는 시카고학파에 의해서 이론적 근거를 마련하게 된다(Foucault, 2012). 게다가 고전적 자유주의 전통이 신자유주의 담론의 거대한 보고임을 생각한다면, 그 깊이와 폭이 얼마나 깊고 넓은지 상상할 수 있을 것이다. 신자유주의 담론에는 일종의 유토피아적 기획, 즉 모든 인류의 복지가 실현되는 세상에 대한 희망이 내포되어 있다. 그 전제조건은 제도적으로 개인의 생명권, 재산권, 자유권과 같은 기본권과 시장에서의 자유경쟁이 확실하게 보장되어야 한다는 것이다(Harvey, 2005; 2007). 이러한 의미에서 신자유주의의 키워드는 개인, 자유, 시장, 경쟁으로 압축될 수 있다. 그러나 신자유주의의 유토피아적 기획은 불과 20여년 만에 말 그대로 실현될 수 없는 유토피아에 불과하다는 의심을 받게 된다. 전 지구적으로 사회적 불평등이 더욱 악화되고 있으며, 그로 인해 민주주의 역시 위협을 받고 있다. 이러한 문제의식은 신자유주의에 대해 본래부터 비판적이었던 사람들뿐만 아니라 신자유주의를 적극적으로 옹호하고 지지했던 사람들에게서도 확인할 수 있다. 예컨대 신자유주의를 지지했던 다보스포럼은 2012년에 현재의 자본주의 패러다임으로는 전지구적으로 당면하고 있는 불평등의 문제를 해결할 수 없다는 인식과 함께 거대한 전환의 필요성을 강조한 바 있다. 그럼에도 불구하고 신자유주의적 사고와 관행은 전지구적 차원에서 여전히 지배력을 행사하고 있다.

공공성 담론은 신자유주의에 대한 비판적 인식을 의식적으로 공론화하는 과정에서 등장한다. 공공성 담론은 신자유주의적 헤게모니 담론에 대한 대항헤게모니 담론이라 하겠다. 헤게모니는 지적, 도덕적 우월성에 기초한 지배력을 말한다. 다시 말해서 헤게모니는 어떤 사고나 실천을 당연한 것으로 생각하고 행동하게 하는 능력이다. 이러한 헤게모니를 획득하기 위한 담론 투쟁에서 공공성 담론은 신자유주의 담론에 대한 비판에서는 예리하나 자신의 이론적 근거를 구축하는 데서는 큰 진전을 보지 못하고 있다. 공공성을 개념화하기 위한 시도들이 이루어지고는 있으나, 개념적 함의를 위한 논쟁이 본격적으로 이루어지지도 않았다.¹⁾ 담론의 힘을 강화하는 길은 무엇보다도

주의주장의 근거를 단단하게 하는 것이다. 주의주장의 근거를 다지는 방법은 그것의 철학적 기초를 세우는 일일 것이다. 따라서 이 글은 신자유주의 헤게모니 담론과의 담론투쟁이라는 맥락에서 공공성 담론의 철학적 토대를 구성하는 데 초점을 맞춘다. 이를 위해 이 글은 먼저 공공성에 대한 철학적 논의의 틀을 구성한다. 신자유주의와 대별되는 공공성의 존재론적, 인식론적, 윤리론적 입장을 정리한다(II장). 다음으로는 그 틀에 따라서 공공성의 존재론(III장), 인식론(IV장), 그리고 윤리론(V장)을 탐색적으로 논의한다. 여기에서 이루어지는 논의를 통해 공공성의 실천적 의미들을 도출한다. 그리고 그 의미들을 토대로 공공성의 개념모형을 구성하고, 행정의 공공성 모형을 제시한다(VI장).

II. 공공성에 대한 철학적 논의의 틀

공공성 담론은 신자유주의 헤게모니 담론에 대항적이기 때문에 그것의 철학적 기초 역시 비판적이라 하겠다. 이러한 맥락에서 신자유주의 담론의 특성과 그에 대한 공공성 담론의 비판적 입장을 간략하게 살펴보고, 철학적 논의의 틀을 구성하고자 한다.

신자유주의 담론의 중심 개념은 개인의 자유이고, 그 자유를 실현하기 위한 하위 개념은 시장과 경쟁이다. 신자유주의의 등장은 사적인 이익추구활동이 이루어지는 시장에 대한 국가의 개입을 둘러싼 논쟁을 배경으로 한다(민경국, 2011). 국가의 개입은 사적인 이익추구활동을 제한한다는 점에서 자유의 제한을 의미하는 것으로 해석되었다. 따라서 신자유주의가 전제하는 자유는 ‘간섭이 없는 상태’, 즉 소극적 자유를 말한다. 소극적 자유의 기본원리는 사람들은 어느 누구의 간섭도 받아서는 안 되고, 어느 누구에게 간섭을 해서도 안 된다는 것이다. 이는 국가는 필요악이고, 사회 같은 것은 없고 오직 개인만이 있다는 생각을 자연스럽게 갖게 만든다. 자유로운 이익추구활동을 가능하게 하는 공간은 사회가 아니라 시장이다. 사회는 공존을 전제로 하는 인위적 제약들이 작용한다. 그것은 개인의 자유에 대한 걸림돌로 인식된다. 그에 비해 시

1) 행정학계뿐만 아니라 정치학, 사회학, 교육학 등 다양한 분야에서 공공성에 대한 관심이 고조되고 있다. 공공성의 개념에 대한 논의는 이승환(2002), 임의영(2003), 조한상(2003), 김상준(2007), 백완기(2007), 신진욱(2007), 신정완(2007), 장영호(2007), 이승훈(2008), 소영진(2009), 조대엽(2012), 조대엽·홍성태(2013) 등이 있으며, 공공성의 유형에 관한 논의는 고길섭(2002), 조대엽(2009), 이주하(2010), 임의영(2010), 채장수(2013) 등이 있다. 그리고 윤수재·이민호·채종현(편, 2008)은 공공성에 대한 여러 학문 분야의 논의를 전반적으로 포함하고 있다.

장은 오직 '이익에 대한 냉철한 계산'을 통한 자유로운 선택이 이루어질 수 있는 자생적인 공간으로 인식된다. 시장은 이익을 극대화하고자 하는 개인들이 경쟁하는 공간으로 규정된다. 개인들은 이익을 극대화하기 위해 자기 자신을 자원으로 활용하는 기업가가 되어야 한다. 시장의 성패는 경쟁을 위한 게임의 규칙을 엄격하게 적용하는 데 달려있다. 따라서 시장의 경쟁규칙을 공정하게 관리하는 국가의 개입은 엄격해야 한다. 헤게모니는 어떤 주장을 당연한 것으로 받아들여지게 하는 능력을 말한다. 헤게모니 담론으로서 신자유주의 담론은 사람들로 하여금 개인, 자유, 시장, 경쟁이 세상을 이해하고 판단하는 상식적인 개념으로 받아들여지게 만든다.

공공성 담론은 신자유주의 담론이 당연한 것으로 여기게 하는 개인, 자유, 시장, 경쟁에 대해 대립각을 세운다. 개인은 단순히 사적인 이익을 추구하는 단독적인 존재가 아니라 사회와 공익에 대한 관념을 가지고 있는 공동적 존재, 혹은 공민(公民)이다(임의영, 2015b). 자유는 '간섭이 없는 상태'이기보다는 '지배가 없는 상태'를 말한다. 노예제 사회에서 주인이 간섭을 하지 않는다고 해서 노예가 자유롭다고 말할 수는 없다. 주인과 노예라는 지배와 예속의 구조가 여전히 존재하기 때문이다(Skinner, 2007). 시장은 이익을 실현하기 위한 경쟁의 공간이라기보다는 인간의 욕구를 충족시키기 위해 교환이 이루어지는 공간이다(Polanyi, 1977; 임의영, 2014). 특히 경쟁으로 인한 불평등의 심화는 민주주의를 위협하기 때문에 정부의 개입은 필수적이라 하겠다. 정부의 개입은 개인의 자유를 제한하는 간섭이 아니라 불평등에 기초한 지배구조를 완화시키기 위한 시도로서 오히려 개인의 자유가 신장될 가능성을 높일 수 있다.

신자유주의 담론과 공공성 담론은 논쟁적이고 대립적이다. 신자유주의 담론에 대항하는 공공성 담론의 철학적 기초는 어떻게 구성되어야 할 것인가? 공공성 개념은 일반적으로 주체, 과정, 결과 등 세 가지 요소로 구성된다. 주체는 인민 혹은 공동체를, 과정은 민주적 절차를, 그리고 결과는 정의, 평등, 공공복리 등을 말한다. 따라서 공공성은 인민 혹은 정치공동체가 민주적 절차를 통해서 정의, 평등, 공공복리를 추구하는 이념이라 하겠다(임의영, 2003; 이승훈, 2008; 소영진 2009; 조대엽, 2009, 2012; 조대엽·홍성태, 2013). 철학적 논의는 일반적으로 존재론, 인식론, 윤리론 등의 차원에서 이루어진다. 공공성 개념에 비추어 볼 때, 존재론의 차원에서는 행위의 주체 측면에서 인간의 본질과 관련된 논의가 이루어져야 할 것이다. 인식론적 차원에서는 민주적 절차가 다양한 의견들을 교환하는 과정을 포함한다는 점에서 사람들이 서로에 대한 앎을 구성하는 논리와 관련된 논의가 이루어져야 할 것이다. 그리고 윤리론적 차원에서는 결과, 즉 정의, 평등, 공공복리 등과 같은 가치를 실현하기 위해 요청되는 책임론과 관련된 논의가 이루어져야 할 것이다.

첫째, 존재론은 인간의 본질에 대한 관념에 초점을 맞춘다. 신자유주의 담론에 의하면, 인간은 자신의 이익을 추구하는 개인이다. 다시 말해서 개인은 이성적으로 사유하는 능력을 바탕으로 자신의 이해관계를 계산하는 능력이 있는 존재이다. 신자유주의 담론에서 개인 개념은 사회라는 맥락과 무관하게 존재하는 인간이다. 요컨대 사회적 맥락에서 형성되는 존재로서 개인 개념은 고려되지 않는다. 그러다 보니 인간의 이기심은 자연적 본성으로서 시공간을 초월한 인간의 본질로 이해된다. 신자유주의자들은 종종 “사회 같은 것은 존재하지 않는다”고 말한다. 이 말은 실제하는 것은 개인일 뿐이고 사회는 단지 허상에 불과하다는 것이다. 개인들의 관계는 자신의 이해관계에 따라 언제든지 연결되거나 끊어질 수 있는 불안정한 것이다(Foucault, 2012: 412-417). 사회는 본래 개인과 개인의 관계로서 개인과 대립하면서 동시에 개인의 존립근거가 된다. 그런데 신자유주의는 개인과 사회의 대립적인 면만을 강조하고, 개인의 존립근거로서 사회를 보지 않는다. 이처럼 신자유주의 담론은 기본적으로 사람과 사람의 분리를 전제로 하기 때문에, 신자유주의의 존재론을 ‘분리의 존재론(ontology of separation)’이라 부를 수 있을 것이다. 그렇다면 이러한 분리의 존재론에 대항하는 공공성 담론의 존재론은 어떻게 구성되어야 할 것인가? 무엇보다도 ‘관계의 필연성’을 전제로 하는 존재론을 구성할 필요가 있을 것이다. 세상과 별개로 존재하는 자족적인 개인 개념이 아니라 다른 사람들과의 관계를 필연적인 조건으로 하는 인간으로서 개인 개념을 구상할 필요가 있다는 것이다. 이를 우리는 ‘관계의 존재론(ontology of relation)’이라 부를 수 있을 것이다.

둘째, 인식론은 앎의 이유와 원리, 그리고 이용에 초점을 맞춘다. 신자유주의 담론에서 앎을 추구하는 이유는 이익에 있다. 앎의 원리는 이익을 도출할 수 있는 원인을 찾는 데 초점을 맞춘다. 그리고 앎의 이용은 원인변수를 조작함으로써 이익을 확보하는 방식으로 이루어진다. 신자유주의적 인식론의 주된 관심은 이익을 창출하는 인과관계에 대한 앎을 확보하는 데 있다. 호르크하이머(Horkheimer, 2006)에 의하면, 이러한 앎은 도구적 이성에 의해 이루어진다. 도구적 이성은 주어진 목적(결과)을 이루는데 유용한 수단(원인)을 탐구하는 지적 활동을 말한다. 신자유주의는 이러한 도구적 이성의 과대성장을 촉진한다. 신자유주의적 인식론에 따르면, 인식대상으로서 사람에게 대한 앎은 그 사람의 전인적(全人的) 가치와 관련된 것이 아니라 그 사람이 가지고 있는 도구적 가치, 혹은 도구적 가치가 발견되지 않는다면 그러한 가치를 발굴할 수 있는 가능성과 관련된다. 요컨대 인식대상인 사람이 이익을 창출하는 실제 능력과 이익을 창출할 수 있는 잠재력을 실현하는 방법에 대한 앎이 사람에 대한 앎의 알파요 오메가이다. 앎의 이용가치는 사람들 간의 공감과 전인적 교류에 있는 것이 아니라 관리와 통

제에 있다. 그러한 의미에서 신자유주의적 인식론은 '도구적 이성을 기제로 도구적 가치를 추구하는 인식론(이하, 도구적 인식론 instrumental epistemology)'이라 부를 수 있을 것이다. 그렇다면 이러한 도구적 인식론에 대항하는 공공성 담론의 인식론은 어떻게 구성되어야 할 것인가? 공공성 담론의 인식론은 사람들 간의 공감과 전인적 교류를 가능하게 하고, 이를 방해하는 굴레로부터의 해방을 추구하는 삶에 초점을 맞추어야 할 것이다. 사람들 간의 공감과 전인적 교류는 이성만이 아니라 감정, 상상력, 의지 등과 같은 비이성적인 요소들이 총체적으로 작동할 때 가능하다. 이성과 비이성적인 요소들이 총체적으로 작용하는 공간을 '마음'이라 한다. 마음은 인식의 기제로서 자격을 가지고 있다. 마음을 통해서 다른 사람들의 내적 상태(사고, 감정, 기분, 정서, 의욕, 태도 등)와 전면적으로 조우함으로써 '공감'에 도달하고, 그것을 토대로 전인적 교류를 방해하는 굴레들을 걷어낼 수 있는 공공성의 인식론적 토대가 마련되어야 할 것이다. 우리는 이러한 인식론을 '마음을 기제로 공감을 추구하는 인식론(이하, 공감적 인식론 empathic epistemology)'이라 부를 수 있을 것이다.

셋째, 윤리론은 실천적 차원에서 책임의 문제에 초점을 맞춘다. 그것은 행동의 결과에 대해서 누가 어떻게 책임지는 것이 공정한 것인가 하는 문제이다. 신자유주의 담론은 기본적으로 개인에게 책임을 묻는 논리에 의존한다. 책임의 조건은 개인의 행위가 외적인 강제 없이 자유의지에 따라 의식적으로 이루어진 것이어야 한다. 살해의 위협이나 최면이 걸린 상태에서 행동이 이루어졌다면, 책임을 물을 수 없다. 또한 그 행위가 어떤 결과를 산출해야 하고, 그 결과는 그 행위에 의한 것이어야 한다. 나쁜 의도를 갖고 있다 하더라도 행동으로 실행하지 않은 경우 책임을 물을 수 없다. 그리고 나쁜 결과가 행위자의 행위와 분명한 인과관계에 있어야 한다. 따라서 신자유주의 담론의 윤리론은 '개인적 책임론(individual responsibility)'이라 부를 수 있다. 그렇다면 이러한 개인적 책임론에 대항하는 공공성 담론의 윤리론은 어떻게 구성되어야 할 것인가? 전적으로 개인에게 책임을 묻는 것은 구조화되고 매우 복잡한 사회적 삶의 특성을 반영한 것이라 보기 어렵다. 개인의 선택은 개인이 의식하건 의식하지 않건 사회구조에 의해 조건화된다. 또한 복잡한 사회적 관계를 통해서 행위의 결과들이 발생한다. 게다가 시간적으로 보면, 단기적 결과와 장기적 결과가 다르게 나타날 수도 있다. 특히 사회가 복잡해지고 변동이 심해지면, 결과에 대한 예측가능성이 현저하게 떨어지기 때문에, 미래의 불확실성에 대한 책임을 개인에게만 묻거나 사후적으로 묻는 것은 합당하지 않다(Jonas, 1994). 이 때문에 공공성 담론은 책임의 문제를 단순히 개인적 차원에서 논의하는 수준을 넘어서 사회구성원들이 함께 책임을 공유하는 방식에 대해 논의할 필요가 있다. 우리는 이를 '공유적 책임론(sharing responsibility)'

이라 부를 수 있을 것이다(May, 1992; Young, 2013).

지금까지의 논의를 바탕으로 우리는 <표 1>과 같이 논의의 틀을 구성할 수 있다.

<표 1> 신자유주의 담론과 공공성 담론의 철학적 기초

신자유주의 담론	기준	공공성담론
분리의 존재론	존재론	관계의 존재론
도구적 인식론	인식론	공감적 인식론
개인적 책임론	윤리론	공유적 책임론

Ⅲ. 관계의 존재론

인간은 관계로 매듭지어진 존재에 불과하다. 인간에게 있어서 오직 중요한 것은 관계뿐이다.

- 생텍쥐페리, 《전시 조종사》

1. 존재론적 근거의 탐색

공공성 담론의 존재론은 ‘관계의 존재론’이다. 관계의 존재론의 근대적 기원은 사유하는 주체에 대한 비판에서 찾을 수 있을 것이다. 비판은 사유가 아닌 존재의 문제에 천착하여, 인간의 공동적 본질을 밝히는 데 초점을 맞춘다. 근대적 주체는 두 명제의 결합을 통해 등장한다. 하나의 명제는 “나는 생각한다”는 것이고, 다른 하나는 “나는 존재한다”는 것이다. 데카르트는 두 명제를 인과적으로 결합한다. “나는 생각한다. ‘그러므로’ 존재한다.” 이것이 근대적 개인의 탄생을 알리는 신호탄이다. “사유 ... 나와 분리될 수 없다. 나는 있다, 나는 현존한다, 이것은 확실하다. 그러나 얼마 동안? 내가 사유하는 동안이다. 왜냐하면 내가 사유하기를 멈추자마자 존재하는 것도 멈출 수 있기 때문이다. ... 그러므로 나는 정확히 말해 단지 하나의 사유하는 것이며, 즉 정신, 영혼, 지성 혹은 이성이며, ... 그런데 나는 참된 것이며, 참으로 현존하는 것이다. 그러나 나는 어떤 것일까? 나는 말했다. 사유하는 것이라고(Descartes, 1997: 46-47).” 데카르트에 따르면, 믿을 수 없는 감각의 덩어리인 몸은 참된 존재의 근거가 될 수 없다. 오직 회의를 통해 명징한 진리에 도달할 수 있는 정신만이 참된 존재의 근거가 될 수 있다.

존재와 사유의 관계에 대한 데카르트의 생각은 직관적으로 의문을 불러일으킨다. 데카르트의 생각은 다음과 같은 문제의식에서 시작되었을 것이다. 나의 존재를 내가 의식하지 못한다면, 내가 존재한다고 말할 수 있을까? 사유는 나의 존재를 확인할 수 있는 충분조건이라 해야 하지 않을까? 그러나 우리는 그와 반대로 문제를 제기할 수 있다. 나의 존재가 전제되지 않은 사유를 상상할 수 있을까? 나의 존재는 사유의 전제 조건이라 해야 하지 않을까? 이에 따르면, 데카르트의 인과적 관계는 역전될 수 있다. “나는 존재한다. 그러므로 생각한다.” 그럼에도 불구하고, 데카르트 이후의 철학은 존재보다는 사유에 집중한다. 칸트가 제시한 철학의 근본물음들 가운데는 “나는 어떻게 존재하는가?”라는 물음이 빠져있다.²⁾ 그렇다면 존재에 대한 존재론적 논의 없이 존재의 사유양식을 논한다는 것이 가능할까? 가능할 수는 있겠으나 그것은 천상의 노변담론에 불과할 것이다(Heidegger, 1998: 71-72).

데카르트에 대한 비판을 통해 존재론 문제를 본격적으로 사유한 철학자는 하이데거라 하겠다. 하이데거는 인간에 대한 존재론적 접근을 ‘거기에 있음’에서 출발한다. 그는 독일어로 거기를 의미하는 ‘da’와 있음을 의미하는 ‘sein’을 합성하여 인간에게 ‘Dasein(현존재)’이라는 이름을 부여한다. 현존재는 ‘그때마다 각기 나 자신인 그런 존재자(Heidegger, 1998: 160)’를 말한다. 현존재는 시공간을 초월한 인간의 본질을 전제하지 않는다. 그것은 그저 있는 상태를 지칭할 뿐이다. 현존재에게서 볼 수 있는 명백한 사실은 그가 ‘세계 안에 있다’는 것이다. 그래서 하이데거는 현존재의 구성틀로서 ‘세계-내-존재’를 제시한다. 현존재는 세계 그 자체를 본질로 한다는 것이다. ‘세계’는 거창한 것이 아니라 일상적으로 내가 사물을 사용하고 사람들과 교류하는 ‘공동세계’이다. 세계는 타인이 ‘함께’ 거기에 있으며, 타인과 ‘더불어’ 있는 실존적 공간이다(Heidegger, 1998: 166). ‘안에’라는 말은 마치 방안에 책상이 있는 것처럼 방과 책상의 개별성을 전제로 한 공간적 포함관계를 지칭하는 것이 아니다. 그것은 세계가 주체의 본질을 실존적으로 구성하고 있다는 것을 말한다. “현존재는 본질적으로 공동존재이다(Heidegger, 1998: 168).” 이로써 주체의 인식 혹은 사유의 대상에 불과하던 세계, 즉 사물과 타인이 주체의 본질을 구성하는 것으로 이해된다.

공동존재로서 인간의 자아는 어떻게 형성되는가? 공동존재로서 인간의 자아는 타인을 매개로 형성된다. 쿨리는 이를 ‘거울자아(looking-glass self)’ 개념으로 설명한

2) 칸트는 “나는 무엇을 알 수 있는가?” “나는 무엇을 해야 하는가?” “나는 무엇을 희망해도 좋은가?” 등 인식, 도덕, 종교의 문제를 통해서 “인간이란 무엇인가?”라는 궁극적인 물음에 답을 하려하는 것이 철학의 과제였고, 과제라고 생각한다. 그러다 보니 『실용적 인간학』에서 볼 수 있는 것처럼, 그의 인간론은 인간 자체보다는 다양한 속성들을 나열하는 데 머문다.

바 있다(Cooley, 1902: 151-152). 거울자아는 타인들이 자신을 어떻게 보고 있는가에 대한 상상을 통해 형성된 자기 관념을 말한다. “각자는 서로의 거울이다.” 자기 관념은 타인에게 비친 자신의 모습에 대한 상상, 그 모습에 대한 타인의 판단에 대한 상상, 그리고 그러한 상상을 통해 갖게 된 자부심이나 치욕과 같은 기분 등으로 구성된다. 쿨리의 자아형성론은 미드(Mead, 1934)에 의해 보다 정교하게 다듬어진다. 쿨리가 개인이 자신에 대한 ‘특정한 타인들’의 태도를 상상함으로써 자아 관념을 형성하는데 초점을 맞추고 있다면, 미드는 개인이 사회적 과정에 참여하는 자신에 대한 ‘일반화된 타인’—개인이 속한 사회집단 혹은 제도를 상징—의 태도를 통해 자아 관념을 형성하는데 초점을 맞춘다. 개인은 일반화된 타인의 태도를 내면화하고, 그에 비추어 자신을 바라봄으로써 자아 관념을 형성하게 되는 데, 미드는 이를 객체아(客體我: me)라 부른다. 객체아는 일반화된 타인을 내면화한 자아 관념이라 하겠다. 그런데 미드에 의하면, 개인에게는 객체아와 대립되는 주체아(主體我: I)가 존재한다. 주체아는 자기 자신을 표현하는 혹은 주장하는 자아의 다른 측면이다. 일반화된 타인이 내면화된 객체아와 자기를 주장하는 주체아는 자아를 구성하는 두 계기로서 변증법적인 관계에 있다. 개인의 자아는 객체아만도 아니고 주체아만도 아니며 두 계기의 긴장 속에서 정체성을 형성하게 된다. 쿨리와 미드는 기본적으로 자아가 사회적 과정의 산물이라는 점을 밝힌 점에서 중요한 의미를 갖는다. 개인의 자아는 사회적 자아라 말할 수 있다. 이러한 측면에서 보면, 자아의 본질에는 타인이 용해되어 있다고 할 수 있다. 따라서 현존재의 본질은 세계 그 자체라는 하이데거의 주장은 설득력을 갖는다 하겠다.

하이데거의 공동존재론과 미드의 자아형성론은 사람들이 관계를 형성하고 함께 상호작용한다는 ‘사실’에 근거한다. 요컨대 공동존재로서 인간관은 ‘인간과 함께 하는 인간(man with man, Buber, 1947: 240)’을 사실적인 전제로 받아들인다. 그 ‘함께(with)’는 개체적인 존재를 넘어서는 영역, ‘사이의 영역(the sphere of between)’을 전제로 한다. 사이의 영역은 인간적 실존의 원초적 범주이다. “‘사이’는 보조적인 구성물이 아니라 사람들 사이에서 일어나는 사건의 진정한 장소요 지주다(Buber, 1947: 241).” 따라서 인간 존재론은 ‘사이’, 즉 관계를 출발점으로 삼아야 한다.

‘사이’는 인간적 실존을 가능하게 할 수도 있고, 인간의 실존적 죽음을 가져올 수도 있는 공간이다. 사이는 두 가지 양태로 나타나기 때문이다. 하나는 사이가 관계에 의해 채워진 양태이고, 다른 하나는 사이가 분리에 의해 비워진 양태이다. 부버는 전자를 ‘나-너’의 사이로, 후자를 ‘나-그것’의 사이로 본다. ‘나-너’의 나와 ‘나-그것’의 나는 다르다. “근원어 ‘나-그것’의 ‘나’는 개적 존재(個的存在)로서 나타나고 자기를(경험과 이용의) 주체(subject)로서 의식한다. 근원어 ‘나-너’의 ‘나’는 인격으로 나타나

고 자기를 (종속적인 속격을 가지고 있지 않은) 주체성(subjectivity)으로서 의식한다. 개적 존재는 다른 여러 개적 존재에 대하여 자기를 분리시킴으로써 나타난다. 인격은 여러 인격과의 관계에 들어섬으로써 나타난다. 한쪽은 자연적인 분립의 정신적 형태이고, 다른 쪽은 자연적인 결합의 정신적 형태이다. 자기 분리의 목적은 경험과 이용이며, 경험과 이용의 목적은 삶, 곧 인생의 전 기간에 걸친 죽음인 것이다. 관계의 목적은 관계 자체, 곧 '너'와의 접촉이다. 왜냐하면 모든 '너'와의 접촉에 의하여 '너'의 숨결, 곧 영원한 삶의 입김이 우리를 스치기 때문이다(Buber, 1977: 85).” 주목해야 할 것은 '나-너'와 '나-그것'이 고정된 것이 아니라 변화할 수 있다는 점이다. 다시 말해서 '나-너'가 '나-그것'으로 바뀔 수 있으며, 그 역도 가능하다는 것이다. 부버는 사이를 '관계'로 채움으로써 '나-너'를 회복하고 진정한 인간존재의 가능성을 희망할 수 있다고 본다. 따라서 관계의 존재론은 다음과 같은 언명을 지주로 삼아야 한다는 것이다. “처음에 관계가 있다. 관계는 존재의 범주, 준비, 파악의 형식, 혼의 주형이다. 관계의 아프리오리, 그것은 곧 타고난 '너'이다(Buber, 1977: 40).”

2. 공공성의 존재론적 의미

지금까지 하이데거, 미드, 그리고 부버의 논의를 살펴보았다. 하이데거는 서구사상의 전통이 빠져있는 '존재의 망각' 상태에서 존재론의 지평을 연다. 그의 논의는 전(前)사회적 존재로서 개인 개념을 공동존재로서의 개인 개념으로 재규정한 점에서 의의가 있다. 헤겔의 영향을 받은 미드는 공동존재로서 개인이 사회적 상호작용을 통해 자아를 형성하는 메커니즘을 변증법적으로 분석한다. 하이데거와 미드의 논의는 기본적으로 사람들이 함께 존재한다는 사실을 전제로 한다. 부버는 그러한 사실에 근거해서 사람들의 존재론적 관계유형을 논의한다. 그렇다면 관계의 존재론의 관점에서 공공성은 어떠한 의미를 갖는 것으로 볼 수 있는가? 관계의 존재론에 의하면, 인간은 독자적인 개인으로서의 나-주체가 아니라 타자성을 내면화하고 있는 '공동-주체'로 이해될 수 있다.³⁾ 공동-주체로서의 '나'는 생물학적으로 부모, 조부모, 그 이전의 수많은 조상들의 다양한 생물학적 유전자들이 공존하고 있는 공동-유기체이며, 사회학적으로는 다양한 사람들의 상호작용을 통해 형성된 문화적 유전자들이 공존하고 있는 공동-자아이다. 이것은 공동-주체로서 개인은 공동-주체로서 다른 개인을 자신의 존재 기반으로 하는 존재라는 말이다. 공동-주체로서 나는 다른 공동-주체와 함께 사회

3) 김상봉(2007)은 '탄남'에 기초한 주체 개념을 '홀로주체'에 대비하여 '서로주체'로 개념화한 바 있다.

를 구성하며 살 수밖에 없다. 부버에 의하면, '나-너'의 관계는 인간적 실존의 조건이다. 이를 달리 표현하면, 공동-주체인 나와 공동-주체인 너의 관계가 인간적 실존의 조건이라는 것이다. 그런데 여기에서 주목할 것은 공동-주체가 모두 동질의 존재가 아니라는 것이다. 다시 말해서 '나-너'의 관계는 '나-다른 나'의 관계 혹은 '다른 너-너'의 관계를 말한다. 이것이 의미하는 바는 공동-주체로서 우리들은 서로 '다른' 공동-주체라는 것이다. 문제는 '다른 사람들'이 조화를 이루며 살 수도 있지만, 갈등을 일으키며 상처를 주면서 살 수도 있다는 데 있다. 현실에서는 전자보다 후자의 경우가 현저하게 부각된다. '다름'이 사회에서 '차별'로 구조화되면, 갈등의 가능성은 더욱 크다 하겠다. 이러한 사회구조는 사람들의 관계를 부버가 말하는 '나-그것'의 관계로 고착화하게 된다. 이러한 관계는 인간의 비인간화는 물론이고 비인간적인 사회구조를 더욱 강화하는 결과를 가져오게 될 것이다. 이러한 의미에서 보면, 결국 관계의 존재론이 던지는 과제는 서로 '다른' 공동-주체들이 '함께' 사는 방법을 찾는 것이다. '다른 사람들이 함께 사는 것'을 우리는 한자로 '공(共)이라 표현할 수 있을 것이다. 𠂇(입: 스물)과 入(입: 손을 뻗쳐 올리다)의 합자로서, '여러 사람이 손을 뻗쳐 올리는' 이미지를 떠올리게 한다(네이버 한자사전). 𠂇은 '여럿이 서로 관련된 것' 혹은 '여럿이 함께하는 것'을 의미한다. 여기에서 주목해야 할 것은 '여러 사람들'의 구성일 것이다. 함께하는 사람들이 서로 '다른 사람들'이기 때문이다. 몸, 삶의 방식, 취향, 성격, 태도, 가치관, 이해관계, 욕구 등이 다른 사람들이 서로를 비추며 함께하는 것이 공공성이라는 것이다. 다름은 공공성의 의미를 규정하는 데 중요한 의미를 갖는다. 공공성은 다름을 극복해야 할 대상으로 보지 않는다. 마치 생태계가 생물의 다양성에 의해 유지되고 풍요롭게 되는 것처럼, 공공성도 사람들의 다양성에 의해 유지되고 풍요롭게 된다. 이러한 의미에서 관계의 존재론이 지향하는 공공성의 실천논리는 “공은 𠂇이다”라고 할 수 있을 것이다.

IV. 공감적 인식론

공감은 존재라고 일컫는 불투명한 용어에 대해 우리가 갖는 깊은 존경의 느낌이다.

- J. 리프킨, 《공감의 시대》

남이 말할 때 주의 깊게 들어라. ... 대부분의 사람들은 남의 말을 잘 듣지 않는다.

- E. 헤밍웨이, Ernest Hemingway on Writing(219-220)

1. 인식론적 근거의 탐색

공공성 담론의 인식론은 ‘공감적 인식론’이다. 공감적 인식론은 인식의 대상을 사물화하고 대상화하는 도구적 인식론에 대한 대응원리라 하겠다. 공감적 인식론의 핵심은 인식의 대상을 그 자체로 가치를 지닌 목적적 존재로 인식하는 데 있다. 도구적 인식론이 의존하고 있는 인식의 기제는 도구적 이성이다. 여기서의 이성은 주어진 목적을 이루는 데 도구적으로 가장 유용한 수단을 찾기 위해 계산하고 선택하는 능력을 말한다. 그리고 그러한 계산을 방해하는 불완전한 감정은 통제되어야 할 대상으로 치부된다. 그러나 인간은 단순히 이성으로만 세상을 인식하는 것이 아니다. 다시 말해서 인식은 이성과 감정을 포함한 비이성적 요소들이 함께 작용하는 종합적인 과정이다. 우리는 그 종합적인 과정이 이루어지는 공간을 ‘마음’이라 부른다.

마음은 심(心)을 말한다. 《설문해자(說文解字)》에서 심은 다음과 같이 풀이되고 있다. “인간의 심장이자. 흙(土)의 장기로서 몸 중앙에 있다. 상형(象形)이다. 박사설(博士說)에서는 그것을 불(火)의 장기로 보았다. 무릇 심에 속하는 것은 심에 따른다.”⁴⁾ 《설문해자》에서는 두 개의 설을 소개한다. 하나는 심을 흙의 장기로 본 것으로, 이는 심이 몸의 ‘내부’ 그리고 ‘중심’이라는 것을 의미한다. 다른 하나는 심을 불의 장기로 본 것으로, 이는 심이 어두움을 밝히는 역할, 즉 세상을 밝게 비추어 보는 역할을 한다는 의미이다. 그리고 ‘심에 속하는 것들’은 성(性), 정(情), 의(意), 지(志) 등을 말한다(문석윤, 2013: 43-45, 110). 이러한 의미에서 마음은 사유, 감정, 의지 등이 함께 작용하여 인식이 이루어지는 공간이라 하겠다.

인식에 있어서 이성이 아닌 감정과 마음에 주목한 철학자들은 역설적이게도 이성의 중요성을 그 무엇보다도 중요하게 생각했던 스코트랜드 계몽주의자들이다. 그 가운데에서도 흙의 경우는 특히 강렬하다. 흙에 따르면, 인간의 마음은 이성과 감정이 함께 작용하는 공간이다. 전통적으로 이성은 감정을 통제하는 주군으로 이해되었다. 이에 대해 흙은 오히려 이성이 감정의 노예라고 선언한다(Hume, 1960: 415). 흙의 공감 개념은 마음에서 이루어지는 인식의 성격을 잘 보여준다. 그에 따르면, 공감은 인간의 본성적 속성들 가운데 특히 두드러지는 것이다. “인간의 본성 가운데 ... 다른 사람들과 공감하고, 다른 사람들의 기분과 감정이 자신의 것과 다르고 심지어 반대되는 경우라 할지라도 소통을 통해 그것을 받아들일 수 있는 성향보다 더 두드러진 것은 없다(Hume, 1960: 316).” 그렇다면 이러한 공감은 어떻게 가능한 것일까? 흙은 공

4) 人心，土臟，在身之中，象形，博士說以爲火臟。凡心之屬皆從心。『說文解字』。

감이 가능한 이유를 사람들의 '유사성'에서 찾는다.⁵⁾ “자연은 인간들 사이에서 굉장한 유사성을 유지해왔다. 우리들이 약간의 차이가 있겠지만 서로 유사하지 않다면 우리는 다른 사람들의 정념이나 원리를 전혀 감지할 수 없다. 몸의 짜임새가 그런 것처럼, 마음의 짜임새도 그렇다. 부분들의 모양이나 크기가 다르더라도, 그것들의 구조와 구성은 일반적으로 동일하다. 부분들의 다양함에도 불구하고 유지되고 있는 주목할 만한 유사성이 있다. 그리고 이 유사성이 우리가 다른 사람들의 감정에 들어가고, 그 감정을 즐겁고 수월하게 받아들이는 데 크게 기여함에 틀림없다(Hume, 1960: 318).” 인용문에 따르면, 사람들의 마음의 기본구조가 유사하기 때문에 서로의 감정을 짐작하는 데 용이하다는 것이다. 흄에 따르면, 공감의 기제는 상상력이다. 그리고 상상력이 작동할 수 있는 이유는 바로 유사성에 있다. “모든 인간은 서로 유사하다. 그래서 상상력을 발휘하는데 … 유리하다(Hume, 1960: 359).” 상상력은 다른 사람의 감정에 대한 공유를 가능하게 한다. “상상력은 … 우리로 하여금 감정에 대한 생생한 관념을 갖게 만든다. 아니 오히려 실제로 감정 그 자체를 … 똑같은 방식으로 느끼게 만든다(Hume, 1960: 317).” 상상력은 우리가 직접 느끼지 않은 감정을 느끼게 하는 기제이지만, 유사성을 조건으로 하기 때문에 한계를 가질 수밖에 없다. 유사성이 높은 경우는 공감의 가능성이 높으나, 유사성이 낮은 경우는 공감의 가능성이 낮다. 예컨대 나와 ‘다른’ 사람들에 대해 상상력을 발동하여 공감을 갖는다는 것은 매우 어려워 보인다. 흄은 인간이라면 누구나 따를 만한 ‘공통의 관점(Hume, 1960: 591)’이 있기 때문에 이러한 문제를 극복할 수 있다고 본다. 그러나 공통의 관점 역시 유사성에 의존하기 때문에 적절한 대답이라 보기 어렵다. 흄의 유사성과 상상력의 관계에 대한 논의는 공감이 갖는 한계를 드러낸다. 그럼에도 불구하고 흄 자신이 말한 것처럼, ‘소통을 통해 다른 사람의 기분과 감정을 수용할 수 있다’는 말은 공감의 한계 문제를 풀 수 있는 실마리가 될 수 있을 것이다. 다시 말해서 상상력과 더불어 소통이 공감의 기제로 작동할 수 있다면, 공감의 한계를 넘어서는 데 도움이 될 것이다.

흄에게서 공감적 인식의 핵심기제는 상상력이다. 흄에 의하면, 마음의 기능들 가운데 상상력과 이성인 인식을 주도한다. 이성은 추상적, 반성적 작용을 하는 마음의 작용으로서 새로운 관념을 만들어내는 능력이 없다. 반면 상상력은 새로운 단순관념을 만들어 내거나 관념들을 연결하여 복합 관념을 만드는 작용을 한다. 이성은 상상력이

5) 마음의 유사성은 공자의 서(惻) 개념과 유사하다. 惻은 공자가 仁을 실현하는 행동원리로 제시한 것이다. 惻은 같음을 의미하는 여(如)와 마음을 의미하는 심(心)이 결합된 말로서, ‘사람들의 마음은 같다’는 것을 의미한다. 그래서 공자는 자기가 싫은 것은 남도 싫은 것이니, 남에게 자기가 하기 싫은 것을 시키지 말라는 행동원리를 제시한다(취양, 2009). 황태연(2014)은 이러한 惻 개념이 서양의 공감개념형성에 영향을 미쳤을 것으로 추론한다.

만든 관념들을 재료를 반성작용을 한다. 그러한 의미에서 상상력에 의한 공감은 비이성적 과정이라 할 수 있다(최희봉, 2014). 경험주의자인 흄은 상상력이 반복적 경험의 산물인 습관을 통해 유사관계를 연상하여 관념을 형성한다고 본다. 그래서 그는 유사성을 상상력의 조건으로 본 것이다. 그렇다면 우리는 경험에 기반을 둔 상상력을 통해서만이 공감적 인식에 도달할 수 있는가? 그렇지 않다. 경험주의와 대척점에 있는 현상학적 관점에서도 공감적 인식의 가능성을 보다 깊게 논의할 수 있다.

셸러의 현상학적 접근은 공감 개념을 확장시키는 데 중요한 의미를 갖는다. 셸러는 인간을 이해하는 실마리를 '정신'에서 찾는다. 정신은 인식, 직관, 사유, 감정, 의지 등이 작동하는 공간으로서 '마음'과 다르지 않다(Scheler, 2006: 175). 그는 그러한 정신에서 이루어지는 현상 가운데 특히 공감에 초점을 맞춘다. 그에 따르면, 공감의 구성요소는 이해, 뒤따라 느낌(Nachfülen), 뒤따라 삶(Nachleben)이다(Scheler, 2006: 49). 이해, 뒤따라 느낌, 뒤따라 삶 각각이 공감일 수는 없다. 예컨대 이해가 없는 뒤따라 느낌과 뒤따라 삶은 공감이 아니다. 공감의 전제는 공감작용에 앞서 공감의 대상인 다른 사람과 다른 사람의 체험이 먼저 주어져야 한다는 것이다(Scheler, 2006: 40). 공감은 다른 사람의 체험이라는 객관적 사실에 대한 이해에 기초하여 다른 사람의 체험에 참여하는 것이다. 즉 공감은 지향적인 성격을 갖는다. 궁극적으로 공감은 뒤따라 느낌 속에 주어지는 다른 사람의 느낌과 그 느낌이 가지는 가치에 대한 반응으로 이루어진다(Scheler, 2006: 52). 그런데 나는 다른 사람의 체험과 똑같은 체험을 할 수 없다. 다른 사람의 체험에는 직접적으로 접근할 수 없는 내밀한 사적 영역이 존재한다. 그렇다면 어떻게 다른 사람들의 체험이 주어지는가? 신체적 표현과 체험은 본질적으로 연관되어 있다(Scheler, 2006: 45). 예컨대 사람들은 다른 사람들의 웃음에서 기쁨을 지각한다. 지각은 현상학적인 것으로서 단지 신체적인 움직임으로서 웃음 자체가 아니라 웃음에 연관된 기쁨의 의미가 지각된다. 이러한 지각이 가능한 것은 신체적 표현에는 일종의 '보편적인 문법'이 있기 때문이다(Scheler, 2006: 46). 여기에서 주목해야 할 것은 내가 다른 사람의 체험 내용을 내 안에서 체험하는 것이 공감은 아니라는 점이다. 진정한 공감은 자신의 지향된 감정 상태가 없는 감정기능일 뿐이다. "함께 슬퍼함 속에 주어진 B의 감정 상태는 완전히 타인(B) 속에 주어진 것이다. 감정 상태는 함께 슬퍼하는 A 속으로 건너가지도 않으며 A 안에 '동일'하거나 '유사'한 상태를 '생산'하지도 않는다. 그것은 함께 겪고 있는 것이지 A가 실제적인 체험으로서 소유하지 않는다. 타인의 감정 상태들을 우리가 느낄 수 있고 그것을 진정으로 겪을 수 있다는 것 그리고 예를 들면 함께 기쁨함의 결과로서 우리가 그들을 보고 기뻐하는 것이 아니라 그것을 통해서 즐거운 기분에 빠지지 않고 기쁨을 함께 겪

을 수 있다는 것, 그것은 ‘멋진 일’이다. 그것이 바로 ‘진정한’ 공감 현상이다(Scheler, 2006: 108-109).” 결국 공감의 핵심은 타인으로서 타인을 지향하는 데 있다(Scheler, 2006: 105). 요컨대 공감은 개인의 유일한 체험을 지향하는 것이다. 그런 의미에서 공감은 자립적 인격 간의 관계라 하겠다(Scheler, 2006: 157). 그래서 다음과 같은 정식이 성립된다. “타인은 인간으로서 그리고 생명체로서 너와 동등한 가치이다. 그리고 타인은 너와 똑같이 그렇게 존재하고 진정한 것이다. 타인의 가치는 자신의 가치와 같다(Scheler, 2006: 145-146).” 셸러의 공감적 인식의 핵심은 대상이 스스로를 ‘그 자체로 혹은 있는 그대로’ 드러내는 바를 바라보고, 내재된 의미를 이해하는 데 있다. 따라서 대상에 내재된 의미의 이해는 공감적 인식의 핵심기제라 하겠다. 문제는 소위 ‘보편문법’을 의미 모색의 근거로 삼는다는 데 있다. 메타포로서 보편문법은 인식대상과 의미 간의 연관성을 확인할 수 있는 보편적인 규칙이 존재함을 상징적으로 표현한다. 그러나 보편문법은 과학적 법칙과는 달리 시공간적 맥락에 따라 다를 수밖에 없다. 따라서 보편문법에 의존하는 의미 추구는 공간적, 시간적 편견이나 편향성이라는 한계를 넘어서기 어렵다. 다시 말해서 인식대상의 의미를 왜곡할 수 있다는 것이다.

2. 공공성의 인식론적 의미

지금까지 흄과 셸러의 공감론을 살펴보았다. 경험주의적 접근을 하는 흄은 인간의 존재론을 전개하는 대신 경험적으로 확인 가능한 인간의 다양한 속성들을 확인하고 그 원리를 밝히는 데 초점을 맞춘다. 인간의 속성으로서 공감은 사람들의 유사성에 근거한 상상력에 의해 이루어지는 것으로 본다.⁶⁾ 그에 반해 현상학적인 접근을 하는 셸

6) 흄은 인식론적으로 경험주의자이며, 방법론적으로는 개체주의자이다. 이러한 인식론은 존재론적으로 인식주체, 즉 개인이 전사회적(前社會的)으로 존재함을 전제로 한다. 그런 측면에서 보면, 흄의 공감적 인식론은 공동존재로서 개인을 전제하는 관계의 존재론과 조화를 이루기 어려운 것으로 보일 수도 있다. 일반적으로 경험주의자나 개체주의자들은 전사회적 존재로서 개인을 단지 ‘주어진’ 전제로 삼는다. 그러다 보니 개인의 존재론적 구성에 대해서는 논의하지 않는다. 흄의 논의를 보면, 사람들은 ‘마음’의 유사성을 갖는다. 그리고 유사성의 차이에 따라 상상력을 통한 공감의 정도가 다르다고 본다. 본래 유사성이 주어진 것이라면, 유사성의 차이는 있을 수 없다. 어떤 사람들과는 유사성이 있고 어떤 사람들과는 유사성이 없다는 말은 마음이 단순히 동일하게 주어지는 것이 아니라 사회적으로 구성된다는 생각을 저변에 두고 있는 것이다. 그런 의미에서 보면, 흄이 의식적으로 다루고 있지는 않지만, 본질적으로는 공동존재로서 개인을 전제로 한다고 할 수 있다. 경험주의자들은 자신들의 인식론이 ‘구체적’이라 주장하고 있지만, 오히려 이러한 존재론적 논의를 배제하기 때문에 ‘추상적’이라는 비판으로부터 자유로울 수 없다(Mills, 1968).

리는 세계-내-존재로서 의미망을 공유하고 있는 공동주체인 개인들이 공감에 이르는 원리를 이해, 뒤따라 느낌, 뒤따라 삶으로 설명한다. 존재론의 근거와 접근방법에 따라 공감의 원리에 대한 설명이 다르게 이루어지고 있음을 확인할 수 있다. 그렇다면 공감적 인식론의 관점에서 공공성은 어떠한 의미를 갖는 것으로 볼 수 있는가? 흄과 셸러의 논의를 통해서 상상력과 의미의 이해가 공감적 인식의 기제임을 알 수 있다. 흄이 말한 ‘공통의 관점’이나 셸러가 말하는 ‘보편문법’은 공감적 인식을 가능하게 하는 동시에 공감적 인식의 한계를 드러낸다. 공통의 관점과 보편문법을 전제로 하는 인식은 편견을 숨기고 있을 수도 있기 때문이다. 편견은 일반적으로 개인의 경험을 통해 형성되는 것으로 보지만 사회구조적으로 형성되기도 한다. 사회가 사람들을 계층화하고 지배와 억압이 체계적으로 이루어지도록 구조화되어 있는 경우, 사회는 그러한 관행을 정당화하기 위한 지식, 관념, 관습 등을 발전시킨다. 사회구조는 사람들의 상호작용을 통해 실현되는 과정적 실체이다. 그러니까 행위를 통해 구조가 실현되고, 구조를 통해 행위가 조건화되는 이중의 구조화과정이 이루어진다. 사회구조적으로 형성된 편견은 개인적 경험에 의해 형성된 편견에 비해 그 깊이와 폭이 훨씬 깊고 넓다. 이처럼 구조화된 편견이 ‘공통의 관점’과 ‘공통문법’에 배태되어 있을 가능성이 높다. 이러한 의미에서 보면, 공감적 인식론이 던지는 과제는 이러한 편견의 벽을 넘어서는 방법을 찾는 것이라 하겠다. 이러한 편견을 넘어서기 위해서는 상상력 및 의미의 이해와 함께 ‘소통’을 공감적 인식의 핵심 기제로 삼을 필요가 있다. 소통은 사람들이 ‘그 자체로서 혹은 있는 그대로’ 말하고 듣는 과정이어야 한다. 일반적으로 소통으로서의 대화는 이견을 하나로 모으는 과정으로 생각한다. 예를 들어, 하버마스의 경우는 의사소통행위를 합의를 도출하기 위한 과정으로 본다. 그러한 방식의 대화를 ‘변증법적 대화(dialectic conversation)’라 한다. 이러한 대화관념은 다른 생각들을 하나로 모아야 한다는 강박, 즉 다름을 방치해서는 안 된다는 강박을 불러일으킬 수 있다. 이는 소통을 통해 ‘있는 그대로의 사람들’ 변화시키거나 동화시키려는 욕망을 자극한다. 그리고 목적적 존재로서 대상의 몰락을 겨냥하게 만든다. 이러한 한계를 극복하기 위한 길은 합의나 동의와 같은 결말에 대한 강박에서 벗어나 서로의 견해나 경험에 대한 반응을 지켜보는 것이다. 세넷은 이를 ‘대화적 대화(dialogic conversation)’라 명명한다(Sennet, 2013: 46-49). 대화적 대화의 핵심은 사회구조적으로 지배와 억압을 받는 사람들이 그들 자신의 목소리로 말하게 하는 것이다. 그들의 목소리야말로 사회에 구조화된 편견의 실체를 드러내는 데 결정적인 열쇠를 제공할 것이기 때문이다. 대화적 대화는 편견을 넘어 이질적인 사람들이 서로 ‘통(通)하는 계기를 제공할 것이다. 通은 (막힌 관을)뚫는 것, 알리는 것, 내왕하는 것 등을 의미한다. 이러한 의미에서 공감

적 인식론이 지향하는 공공성의 실천논리는 편견의 벽 혹은 막힌 것을 뚫는다는 뜻에서 “공은 통이다”라고 할 수 있을 것이다.

V. 공유적 책임론

인간이 된다는 것, 그것은 정확히 말해 책임을 진다는 것이다.

인간이 된다는 것은 자기와는 무관해 보이는 비참 앞에서도 부끄러움을 아는 것이다.

- 생텍쥐페리, 《인간의 대지》

1. 윤리론적 근거의 탐색

신자유주의 담론이 전제하는 책임윤리는 개인의 책임을 강조한다. 그래서 책임과 관련된 논의는 책임의 조건으로서 개인의 능력에 초점을 맞춘다. 그 능력의 범위에 따라 적절한 책임의 범위가 결정된다. 개인은 자신의 행위가 가져온 결과에 대해 책임을 진다. 본래 책임윤리의 근본 물음은 “어떤 일이 일어나고 있는가?”하는 것이다. 그 물음과 함께 “그 일에 대해서 나는 어떻게 응답해야 하는가?” 하는 물음이 달려온다. 여기에서 행위의 기준은 옳음(the right)도 좋음(the good)도 아닌 적합함(the fitting)이다(Niebuhr, 1983: 87-88). 책임윤리의 핵심은 물음에 적합하게 응답하는 것이다. 책임 개념에 내포된 인간의 이미지는 ‘응답하는 인간, 대화하는 인간, 자기에게 과해진 행위에 대응하여 행동하는 인간상’이다(Niebuhr, 1983: 80). 책임과 연관된 인간상은 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 단순히 자기의 행동으로 인한 결과만이 책임의 발생 원인이 아닐 수도 있다는 것을 암시하기 때문이다. 함께 사는 존재로서 나의 행동과 무관해 보이는 타인의 비참함이 “어떤 일이 일어나고 있는가?”라는 물음을 불러일으키고, 그 물음에 응답해야 하는 책임을 불러일으킬 수 있다는 것이다. 그러니까 책임윤리는 행위주체의 행위능력과 행위결과만을 요소로 하는 최소한의 범위에 한정될 수 없다. 요컨대 책임윤리는 주체 중심적일뿐 아니라 타인 중심적으로도 구성될 수 있다는 것이다. 그러한 의미에서 레비나스의 타자 중심적 책임윤리는 주체 중심적 책임윤리에 한정된 종래의 책임윤리의 지평을 넓히는 데 도움이 된다.

레비나스의 윤리학은 얼굴의 윤리학이라 할 수 있다. 얼굴은 타인의 메타포이다. 사람들은 타인의 얼굴을 통해서 타인을 본다. 말하자면 타인은 나의 앞에 얼굴로 스스로를 드러낸다. 레비나스는 이 사건을 윤리적으로 이해한다. “얼굴의 출현은 윤리적

이다(Levinas, 1979: 199).” 얼굴은 눈에 보이는 것 너머로 인도한다. 요컨대 얼굴의 눈빛, 표정, 질계 드리운 주름 등을 통해서 우리는 물리적인 얼굴을 보는 것이 아니라 얼굴 너머에 있는 그의 삶(의미)을 본다. 그러나 그러한 인식이 타인을 완전하게 포착할 수 있는 것은 아니다. 그러한 의미에서 나는 유한하며, 타인은 무한하다. 무한자는 절대적으로 유한자의 밖에 있을 수밖에 없다. 무한자로서 타인은 절대적으로 나와 다르며, 유한자인 나에게 동화될 수 있는 존재가 아니다. 그럼에도 불구하고 유한자인 나는 욕망의 미망에 사로잡혀 무한자인 타자를 나의 것으로 만들고자 한다. 다시 말해서 내 뜻대로 인식하고 이해하고 규정하며 지배하고자 한다. 그것은 곧 타인의 실제적인 혹은 실존적인 죽음으로 귀결된다. 그런데 얼굴은 그러한 나의 욕망의 미망을 화들짝 놀라게 한다. 베트남전을 배경으로 하고 있는 마이클 치미노(Michael Cimino) 감독의 영화 《디어 헌터 The Deer Hunter(1978)》에서 사냥꾼은 사슴과 눈이 마주치자 총을 쏠지 못한다. 이처럼 얼굴의 등장은 나에게 일종의 ‘명령’으로 울린다. “살인하지 말라.” 그러한 의미에서 얼굴의 출현은 윤리적 사건이다. 그런데 그러한 명령을 하는 타인은 역설적이게도 아무런 보호막도 없고 나약한 ‘이방인, 과부, 고아’다(Levinas, 1979: 215). “[타인의] 얼굴의 별거벗음은 몸의 별거벗음으로 연장된다. 몸은 추위에 떨고 별거벗을 때문에 수치스러워한다. 세상에서 그 자체의 존재는 비참이다(Levinas, 1979: 75).” 이렇게 얼굴은 나에게 말을 건다. 무한하게 낮은 얼굴과 마주치는 순간 내가 당연하다고 생각하며 살고 있는 평범한 세계는 무너지게 된다. 타인의 고통과 비참이 나의 ‘자유’와 무관하지 않다는 각성과 함께 ‘죄의식’ 혹은 ‘부채의식’이 형성된다. 그러한 의식은 곧 책임을 불러일으킨다(Levinas, 1979: 204). 책임을 진다는 것은 응답하는 것이다. 응답은 타인에게 ‘지금 여기에 함께 있음’을 밝히는 것이다. 그래서 얼굴 윤리의 핵심은 얼굴을 향해 나아가는 데 있다(Levinas, 2000: 109). 응답을 요구하는 타인의 부름에 응답할 때, 나는 비로소 응답하는 자, 책임적 존재, 윤리적 주체로 탄생하게 된다(강영안, 2005: 183). 그러한 의미에서 레비나스의 책임은 ‘타인에 의한, 타인에 대한 책임’이라 부를 수 있을 것이다(강영안, 2005: 185).

레비나스가 말하는 타인인 ‘이방인, 과부, 고아’는 메타포이다. 그것은 우리 모두가 상처받기 쉬운 존재로서 취약성(vulnerability)을 본질로 한다는 것을 상징한다. 또한 우리는 태어나서 무덤에 들어갈 때까지 다른 사람들에게 의존하지 않을 수 없다. 취약성과 상호의존성은 개개인의 삶에서 발생하는 문제들이 우리를 모두와 결코 무관하지 않다는 인식을 가능하게 한다(Butler, 2008). 따라서 책임윤리는 개인의 문제가 아니라 우리 모두의 문제가 된다. 바흐친은 우리 모두가 책임을 공유해야 하는 근거를 제

시한다.

바흐친은 사람들의 실제적이고 구체적인 ‘행위’에 초점을 맞춘 윤리의 가능성을 모색한다. “오직 행위 안에서만, 즉 그 책임에 있어서 유일하고 전일적인 행위 안에서만, 구체적인 현실의 유일한 존재에 접근할 수 있다. 제1철학은 실제로 수행되는 행위에 대해서만 정위될 수 있다(Bakhtin, 1993: 28).” 여기에서 ‘실제로 수행되는 행위’는 구체적인 상황, 즉 ‘사건(event)’에 참여하는 행위를 말한다. ‘사건’은 본질적으로 사람들 간의 만남으로 구성된다. 러시아어에서 사건을 뜻하는 *sobytie*는 ‘함께 있음(co-being)’을 의미한다(최진석, 2009: 187). 사건은 두 사람 이상의 주체들의 공동 경험과 밀접하게 관련된다. 사건은 주체와 객체 간의 만남으로 구성되는 것이 아니라 항상 공동 주체, 혹은 ‘너’라고 생각되는 다른 사람과의 만남으로 구성된다. 나와 타자는 서로 위치만 바뀐 사람들의 명칭에 불과하다. 사람들은 다른 사람들과의 만남이 이루어지는 사건으로부터 자유로울 수 없다. 여기에서 바흐친의 중요한 명제가 등장한다. “나의 존재에 알리바이가 없다(Bakhtin, 1993: 40).” 이는 우리 모두가 예외 없이 사건에 대한 책임으로부터 벗어날 수 없다는 말로써, 바흐친은 우리가 사건 속에서 타인에 대한 책임성을 보여주어야 한다는 윤리적 당위를 제시한다. “책임 있는 행위는 이러한 의무적 유일성의 인정을 토대로 수행되는 행위이다. 아직 성취되지 않은 무엇으로서 실제적으로 그리고 강제적으로 주어질 뿐만 아니라 과정로 부과된 내 삶의 토대를 구성하는 것은 바로 ‘나의 존재에 알리바이가 없다’는 사실을 인정하는 것이다. 공허한 가능성을 현실의 책임 있는 행위로 변형시키는 것은 오직 나의 존재에 알리바이가 없다는 사실 뿐이다. 이것은 책임 있게 수행되는 행위를 최초로 만들어내는 본원적 행위의 실상이다. 그것은 행위 수행으로서의 내 삶의 기반이 된다. 왜냐하면 산다는 것, 즉 실제로 존재한다는 것은 행동하는 것이고, 유일한 전체에 대하여 무관심하지 않다는 것을 의미하기 때문이다(Bakhtin, 1993: 42).” 구체적인 상황 속에서 개별 인간의 사고는 참여적이며 무관심하지 않은 사고이다. 그 사고 안에서 인간은 윤리적으로 책임 있는 행위를 수행할 의무를 인식한다. 바흐친이 기본적으로 관심을 가지고 있는 주체는 구체적인 인간적 상황 속에서 책임 있게 ‘행동하는 주체(acting subject)’이다.

2. 공공성의 윤리적 의미

지금까지 레비나스의 타자 중심적 책임론과 바흐친의 공동책임론을 살펴보았다. 레비나스는 책임의 근거를 주체의 자율적 선택이 아니라 타자의 절대적 가치에서 찾

는다. 요컨대 전통적인 주체중심의 책임론을 타자중심의 책임론으로 전환한다. 그의 책임론은 타자를 절대화한 반면, 주체의 자율성을 중요하게 다루지 않는다. 레비나스는 나와 타자의 이분법을 그대로 전제함으로써 일방에서 책임의 근거를 찾는 프레임으로부터 벗어나지 못한 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 레비나스는 책임론에서 타자의 중요성을 각인시키는 데 중요한 기여를 한 것으로 볼 수 있다. 그에 비해 바흐친은 주체-타자의 이분법에서 벗어나 주체의 자율성을 책임론의 중요한 근거로 삼아 책임의 공유 가능성을 제시한다. 그렇다면 공유적 책임론의 관점에서 공공성은 어떠한 의미를 갖는 것으로 볼 수 있는가? 공유적 책임은 일반적으로 개인이건 집단이건 행위의 결과에 대한 책임을 전제에게 묻는 연대책임과는 다르다. 연대책임은 책임을 져야 하는 집단의 구성원 모두가 비자발적으로 책임의 주체가 된다. 그에 비해 공유적 책임은 자발적으로 어떤 사건에 대한 책임에 참여하는 것을 말한다. 공유적 책임론은 주체 중심적이고 사후적인 전통적 책임론을 넘어서 타인 중심적이고 사전적인 책임을 포괄한다. 공유적 책임은 타인의 고통과 비참에 주목한다. 비참의 현존뿐만이 아니라 가능성에 대한 책임에 참여하는 것이 공유적 책임의 핵심이라 하겠다. 그리고 우리들이 그러한 고통과 비참의 상태로부터 벗어나게 하는데 적합한 행위로 응답하는 것이 함께 책임에 참여하는 방법이다. 그러나 사람들이 비참한 사건에 항상 책임을 공유할 것이라 기대하는 것은 비현실적인 생각이다. 예컨대 방관자 효과(bystander effect)에 따르면, 사람들은 주위에 사람들이 많을수록 어려움에 처한 사람을 돕지 않을 가능성이 높다고 한다. 그 이유는 사람들이 자신이 먼저 나서서 돕겠다고 생각하기보다는 자신이 아니어도 다른 사람이 도울 것이니 굳이 자신이 나설 필요가 없을 것이라 생각하기 때문이다. 이처럼 책임의 공유보다는 책임의 회피가 오히려 일반적인 현상일 수도 있다. 이러한 의미에서 공유적 책임론이 던지는 과제는 사람들이 책임 회피의 습성에서 벗어날 수 있는 방법을 찾는 것이라 할 것이다. 단순히 개인의 결단에만 의존하는 것은 답이 될 수 없다. 결국 그것이 가능한 분위기를 만드는 것이 보다 중요한 것이다. 책임을 공유하는 것이 회피하는 것보다 큰 보상이 주어지도록 사회가 제도화되어야 한다. 또한 제도적인 것이건 그렇지 않은 것이건 사회의 학습시스템이 책임의 공유가 훈련될 수 있도록 설계되어야 한다. 이러한 제안이 전제로 하는 것은 공유적 책임의 본질은 사랑, 보다 정확히는 공적인 사랑이라는 것, 그리고 사랑은 학습된다는 것이다. 공자에 따르면, 인(仁)은 곧 사랑을 의미하며,⁷⁾ 그것은 평생의 학습을 통해 이루어지는 것이다. 학이시습(學而時習)이 《논어(論語)》의 맨 앞에 나오는 것은 의미심장

7) 번지가 인을 문자, 공자께서 '사람을 사랑하는 것이다' 하셨다.(樊遲問仁 子曰愛人. 『論語』, 顏淵 22.)

하다. 이 말은 인을 배우고, 항상 연습해야 한다는 뜻이다. 그러니까 사랑도 학습을 통해 체득되어야 한다는 것이다. 맹자 역시 인과 의(義)를 인간이 따라야 할 중심 가치로 제시하고, 그에 대한 학문(學問)을 강조한 바 있다.⁸⁾ 사랑은 배움과 연습을 통해서 더욱 깊어지고 넓어지는 것이다. 사랑의 학습이 공유적 책임의 실현을 위한 방법이라는 점에서, 공유적 책임론이 요청하는 실천논리는 “공은 愛다”라고 할 수 있다. 그러나 그 사랑은 ‘눈 먼’ 사랑이 아니다. 그것은 다른 사람의 고통에 대한 깊은 공감을 바탕으로 하기 때문이다. 고통에 대한 공감은 단순히 아픔에 대한 동정이 아니라, 그가 고통을 겪게 된 객관적인 이유와 주관적인 상태에 대한 깊은 성찰과 이해를 전제로 한다. 그래서 고통당하는 다른 사람을 돕는 행위는 맹목적인 것이 아니다. 그것은 상황에 대한 참된 지식, 도움을 주는 방식의 적합함에 대한 판단, 그 결과가 가져올 정의에 대한 믿음 속에서 이루어진다. 이러한 의미에서 사랑은 단순히 감정적인 것이 아니라 이성적이며 의지적인 마음의 작용이며 실천이라 하겠다.

VI. 공공성의 개념적 구성 및 행정의 공공성 모형

1. 공공성의 개념적 구성

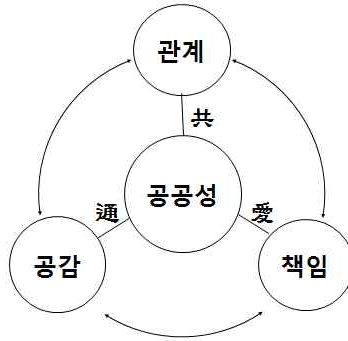
지금까지 존재론, 인식론, 윤리론의 차원에서 공공성의 철학적 토대를 논의하였다. 관계의 존재론, 공감적 인식론, 공유적 책임론은 철학적으로 공공성을 지탱하는 세 개의 기둥이라 하겠다. 그리고 공공성의 실현을 위한 실천원리로서 관계의 존재론에서는 共을, 공감적 인식론에서는 通을, 그리고 공유적 책임론에서는 愛를 도출하였다. 따라서 공공성은 관계, 공감, 공유적 책임을 철학적 기반으로 하며, 共-通-愛를 실천 논리로 하는 규범이라 하겠다.⁹⁾ 共은 ‘함께 하는 것’으로서 이질적인 사람들이 함께

8) 맹자께서 말씀하셨다. “인은 사람의 마음이요, 의는 사람의 길이다. 그 길을 버리고 따르지 않으며, 그 마음을 잃어버리고 찾을 줄 모르니, 애처롭다. 사람들은 닭과 개가 도망가면 찾을 줄 아는데, 마음을 잃고서는 찾을 줄을 알지 못한다. 학문의 길은 다른 것이 아니라 그 달아난 마음을 찾는 것이다.” (孟子曰 仁人心也 義人路也. 舍其路而弗由 放其心而不知求 哀哉. 人有雞犬放 則知求之 有放心 而不知求. 學問之道無他 求其放心而已矣. 『孟子』, 告子上, 11)

9) 잠정적이지만 공공성 개념도식을 다음과 같은 방향으로 발전시킬 수 있는 가능성을 생각해볼 수 있다. 공동주체들 간의 인격적 관계는 서로에 대한 책임을 바탕으로 한다. 따라서 공동주체들 간의 인격적 관계와 공유적 책임은 사회적 ‘신뢰(trust)’의 가치를 창출하는 효과를 가져올 수 있을 것이다. 또한 공동주체들 간의 인격적 관계는 서로에 대한 공감적 인식에 기초한다. 따라서 공동주체들 간의 인격적 관계와 공감적 인식은 ‘인정(recognition)’의 가치를 창

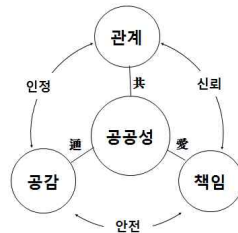
살아가는 방법으로서 제시된다. 참여, 협력, 연대와 같은 활동은 共의 구체적인 실천 논리라 하겠다. 通은 이질적인 사람들이 있는 그대로 자기 자신을 표현하게 하는 방법이다. 토론의 공간으로서 공론장을 활성화하는 것은 通의 실천논리라 하겠다. 愛는 비참의 현전과 가능성에 대해 공동체 구성원들이 책임을 공유하는 방법이다. 돌봄, 복지, 위로, 애도 등은 愛의 구체적인 실천논리라 하겠다. 그리고 관계, 공감, 공유적 책임은 서로 차원은 다르지만 서로가 서로의 근거로 작용하는 관계에 있다. 이것은 共, 通, 愛 역시 서로가 서로를 지지하는 관계에 있음을 말한다. 이러한 전제 위에서 공공성 개념모형을 도식화하면 <그림 1>과 같다.

<그림 1>공공성의 개념도식



공공성은 공동체의 구성원들이 민주적 절차를 통해 정의, 평등, 공공복리를 추구하는 이념이라 할 수 있다. 그렇다면 이 개념과 실천의 논리인 共, 通, 愛는 어떠한 관계에 있는가? 共은 공공성의 행위주체 측면으로서 공동체의 구성원들의 존재방식과 연관된다. 이는 이질적인 공동체 구성원들이 함께 하는 상태를 말한다. 通은 공공성의

출하는 효과를 가져 올 수 있을 것이다. 공동주체들의 공유적 책임은 비참의 현존과 가능성에 대한 공감적 인식을 바탕으로 한다. 따라서 공동주체들 간의 공감적 인식과 공유적 책임은 '안전(safety)'의 가치를 창출하는 효과를 가져 올 수 있을 것이다. 공공성은 관계, 공감, 공유적 책임을 철학적 토대로 하고, 共-通-愛를 실천논리로 하며, 결과적으로 신뢰, 인정, 안전의 가치를 생산하는 규범이라 하겠다. 이를 개념적으로 도식화하면 그림과 같다.



과정적 측면으로서 사람들이 공문장에 참여하여 의견을 교환하는 민주적 절차와 연관된다. 이는 이질적인 공동체 구성원들이 다름(의견, 이익, 관점 등)을 교류하는 방식이다. 그리고 앓는 공공성의 결과적 측면으로서 어려운 사람들에게 대해 공동으로 책임을 짐으로써 정의, 평등, 공공복리를 실현하는 것과 관련된다. 이는 특히 사회적 약자에게 관심을 집중한다. 이처럼 관계의 존재론, 공감적 인식론, 공유적 책임론은 공공성의 철학적 토대로서 의미를 갖는다 하겠다.

2. 행정의 공공성 모형

지난 20 여 년 동안 행정개혁은 신자유주의 정신을 담은 신공공관리론을 토대로 이루어졌다. 실제로 그 논리가 정확하게 적용되었건 그렇지 않건 간에 행정에 시장과 경쟁의 논리가 깊게 뿌리를 내린 것은 사실이다. 시장과 경쟁의 논리는 행정의 공공성을 심각하게 훼손하고 있음이 드러나고 있다(Haque, 2001). 따라서 공공성 개념에 충실한 행정 모형을 재설계하는 것도 중요한 의미가 있을 것이다. 공공성의 개념적 도식에 의존해서 행정의 공공성 모형을 구성해보자.

첫째, 관계의 존재론에 기초해서 행정은 ‘관계행정’을 구현해야 하고, 그것을 위한 방법은 끈이어야 한다. 끈은 ‘서로 관련된 것’과 ‘함께 하는 것’을 의미한다. 이러한 의미에서 보면, 행정은 사람들을 서로 연결시키고, 서로 협동하게 하는 것이어야 한다. ‘조정’과 ‘연결’ 그리고 ‘협동’은 관계행정의 핵심이라 하겠다. 관계행정은 조직적 측면에서 경쟁이 아닌 협동이 가능한 조직구조를 설계하고 관리하는 데 초점을 맞춰야 하며, 정책적 측면에서는 국민을 분열시키는 것이 아니라 조정을 통해서 서로를 연결시키고 통합할 수 있는 가능성에 초점을 맞추어야 한다.

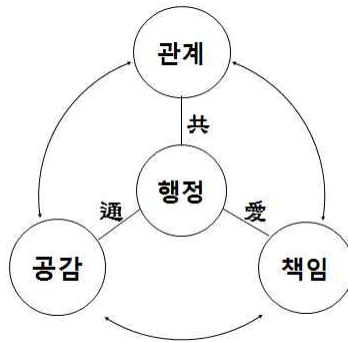
둘째, 공감적 인식론에 기초해서 행정은 ‘공감행정’을 구현해야 하고, 그것을 위한 방법은 통이어야 한다. 통은 서로가 알리고 들음으로써 서로를 알게 되는 것을 의미한다. 요컨대 통은 대화에 참여함으로써 서로를 아는 방법이다. 대화의 구성요소는 듣기와 말하기이며, 특히 대화의 성패는 듣기에 달려있다. ‘잘 듣기’, 즉 경청은 공감행정의 핵심이라 하겠다. 공감행정은 조직적 측면에서 명령과 보고의 소통체계가 갖는 한계를 넘어서 대화적 소통이 가능한 조직구조의 설계와 관리에 초점을 맞춰야 하며, 정책적 측면에서는 국민이 목소리를 충분히 낼 수 있으며 그 목소리를 경청할 수 있는 시스템을 구축하는 데 초점을 맞추어야 한다.

셋째, 공유적 책임론에 기초해서 행정은 ‘책임행정’을 구현해야 하고, 그것을 위한 방법은 앓이어야 한다. 앓는 소중히 여기는 마음과 그 마음을 실행으로 옮기는 것을 구

성요소로 한다. 특히 중요한 것은 愛가 친소관계를 넘어 고통에 대한 보편적 공감에 기초한다는 것이다. 또한 愛는 고통에 대해 중립적이어서는 안 된다는 도덕적 규범을 내포한다. 이러한 의미에서 ‘고통 덜어주기’는 책임행정의 핵심이라 하겠다. 책임행정은 조직적 측면에서 봉사가 효율적으로 이루어지기 위한 조직구조의 설계와 관리에 초점을 맞춰야 하며, 정책적 측면에서는 사회적 약자의 입장에서 정책을 만들고 집행하는 데 초점을 맞추어야 한다.

관계행정, 공감행정, 책임행정은 별개의 것이 아니라 서로가 서로를 지지하는 관계에 있다. 관계행정은 공감행정과 책임행정을 전제로 하고, 공감행정은 관계행정과 책임행정을 전제로 하며, 책임행정은 관계행정과 공감행정을 전제로 한다. 이러한 전제 위에서 행정의 공공성 모형을 도식화하면 <그림 2>와 같다.

<그림 2> 행정의 공공성 모형



Ⅶ. 결론

행정에 있어서 공공성은 기본적인 이념인 동시에 신자유주의 담론의 한계를 비판적으로 극복하는 데 중요한 의미를 갖는다. 이 글에서는 이러한 문제의식을 가지고 공공성의 철학적 기초를 구성하고, 행정의 공공성 모형을 제시하였다. 마지막으로 이상의 논의를 근거로 몇 가지 문제를 살펴보고자 한다.

첫째, 이 글은 시론적이며 탐색적이다. 이 글에서는 공공성의 철학적 토대를 존재론의 관계, 인식론의 공감, 윤리론의 공유적 책임에서 찾았다. 그리고 각각의 개념과 관

련된 철학적 논의들을 검토하였다. 사실상 짧은 글에서 관계, 공감, 책임과 관련된 모든 철학적 논의를 비판적으로 살피는 것은 불가능한 일이다. 따라서 대표적인 철학자들의 입장을 정리하는 데 머무를 수밖에 없었다. 그런 의미에서 이 글에서 제시한 철학적 논의와 관련하여 비판적인 토론이 이루어질 필요가 있을 것이다.

둘째, 이 글에서는 共-通-愛의 실천논리를 제안한다. 共-通-愛는 홀로 삶, 독백하는 삶, 독식하는 삶을 유인하는 신자유주의적 실천논리를 뛰어넘어 더불어 삶, 대화하는 삶, 나누는 삶으로서의 삶의 공적 본성을 구체적으로 이해하고 발전시키는 데 중요한 의미를 가질 것이다. 따라서 共-通-愛의 구체적인 방법을 모색하고 논의할 필요가 있을 것이다.

■ 참고문헌

- 강영안. 2005. 《타인의 얼굴: 레비나스의 철학》. 서울: 문학과지성사.
- 고길섭. 2000. “사회운동의 새로운 가로지르기: 공공영역과 공공성의 정치.” 《문화과학》, 23: 32-60.
- 김상봉. 2007. 《서로주체성의 이념: 철학의 혁신을 위한 서론》. 서울: 길.
- 김상준. 2007. “원칙이자 과정으로서의 공공성: 존 롤스 〈정의론〉을 넘어서.” 《시민사회와 NGO》, 5(1): 5-35.
- 뤄양. 2009. “공자의 충서사상 논고.” 《동서사상》, 6: 93-126.
- 문석윤. 2013. 《동양적 마음의 탄생》. 파주: 글항아리.
- 민경국. 2011. 《신자유주의 이념의 역사적 기원》. 한국하이테크소사이어티.
- 백완기. 2007. “한국행정과 공공성.” 《한국사회와 행정연구》, 18(2): 1-22.
- 소영진. 2009. “공공성의 개념적 접근.” 윤수재·이민호·채종현 편(2009). 《새로운 시대의 공공성 연구》, 32-63. 서울: 법문사.
- 손봉호. 1995. 《고통받는 인간: 고통문제에 대한 철학적 성찰》. 서울: 서울대학교출판부.
- 신정완. 2007. “사회공공성 강화를 위한 담론전략.” 《시민과 세계》, 11: 40-53.
- 신진욱. 2007. “공공성과 한국사회.” 《시민과세계》, 11: 18-39.
- 윤수재·이민호·채종현(편). 2008. 《새로운 시대의 공공성 연구》. 서울: 법문사.
- 이승환. 2002. “한국 및 동양의公私觀과 근대적 변용.” 《정치사상연구》, 6: 45-65.
- 이승훈. 2008. “근대와 공공성 딜레마: 개념과 사상을 중심으로.” 《민주사회와 정책연구》, 13: 13-45.

- 이주하. 2010. "민주주의의 다양성과 공공성: 레짐이론을 중심으로." 《행정논총》, 48(2): 145-167.
- 임의영. 2003. "공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건." 《정부학연구》, 9(1): 23-50.
_____. 2010. "공공성의 유형화." 《한국행정정보》, 44(2): 1-21.
_____. 2014. "K. Polanyi의 내포개념과 공공성." 《한국행정연구》, 23(3): 1-29.
_____. 2015a. "경합공간으로서 공론영역과 행정: C. Mouffe의 급진민주주의를 중심으로." 《행정논총》, 53(2): 1-25.
_____. 2015b. "공공성의 인간적 토대와 행정." 《사회과학연구》, 54(2): 217-248.
- 장영호. 2007. 《시민적 자질로서의 공공성 개념에 대한 연구》. 서울대학교대학원 사회교육과 박사학위논문.
- 조대엽. 2009. "공공성의 재구성고 시민사회의 공공성: 공공성의 범주화와 공공성 프로젝트의 전망." 《한국사회학연구》, 창간호: 1-25.
_____. 2012. "현대성의 전환과 사회 구성적 공공성의 재구성: 사회 구성적 공공성의 논리와 미시공공성의 구조." 《한국사회》, 13(1): 3-62.
- 조대엽·홍성태. 2013. "공공성의 사회적 구성과 공공성 프레임의 역사적 유형." 《아세아연구》, 152: 7-41.
- 조한상. 2009. 《공공성이란 무엇인가》. 서울: 책세상.
- 채장수. 2013. "정치 이념적 스펙트럼과 공공성: 사분 모델의 모색." 《동서연구》, 25(2): 133-154.
- 최진석. 2009. "타자 윤리학의 두 가지 길: 바흐친과 레비나스." 《노어노문학》, 21(3), 173-195.
- 최희봉. 2014. "마음에 관한 흠의 견해: 인간학, 상상력 그리고 인지과학." 《범한철학》, 72: 127-156.
- 황태연. 2014. 《공감의 해석학 I, II》. 파주: 청계.
《論語》: 成百曉 譯註. 2011. 《論語集註》. 서울: 전통문화연구회.
《孟子》: 成百曉 譯註. 2013. 《孟子集註》. 서울: 전통문화연구회.
- Bakhtin, M. 1993. *Toward a Philosophy of the Act*. translation and notes by V. Liapunov, edited by V. Liapunov & M. Hloquist. Austin: University of Texas Press.
- Buber, M. 1947. *Between Man and Man*. translated by Ronald Gregor-Smith with an Introduction by Maurice Friedman. London/ New York: Routledge.
_____. 1977. 《나와 너》, 표재명 역. 서울: 문예출판사.

- Butler, J. 2008. 《불확실한 삶: 애도와 폭력의 권력들》. 양효실 역. 부산: 경성대학교 출판부.
- Cooley, C. H. 1902. *Human Nature and the Social Order*. New York; Chicago; Boston: Charles Scribner's Sons. (<https://archive.org>)
- Descartes, R. 1997. 《성찰》. 이현복 역. 서울: 문예출판사.
- Foucault, M. 2012. 《생명관리정치의 탄생》. 심세광·전혜리·조성은 역. 서울: 난장.
- Haque, M.S. (2001). The Diminishing Publicness of Public Service under the Current Mode of Governance. *Public Administration Review*, 61(1): 66-82.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2007). Neoliberalism as Creative Destruction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 610(1): 21-44.
- Heidegger, M. 1998. 《존재와 시간》. 이기상 역. 서울: 까치글방.
- Hemingway, E. 1999. *Ernest Hemingway on Writing*. ed. by Larry W. Phillips. New York: Touchstone.
- Horkheimer, M. 2006. 《도구적 이성 비판》. 박구용 역. 서울: 문예출판사.
- Hume, D. 1960. *A Treatise of Human Nature*. edited with analytical index by L.A. Selgy-Bigge. Oxford: The Clarendon Press.
- Jonas, H. 1994. 《책임의 원칙: 기술 시대의 생태학적 윤리》. 이진우 역. 파주: 서광사.
- Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. trans. by A. Lingis. Hague; Boston; London: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____. 2000. 《윤리와 무한: 필립 네모와의 대화》. 양명수 역. 서울: 다산글방.
- May, L. 1992. *Sharing Responsibility*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mead, G.H. 1934. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mills, C.W. 1968. *The Sociological Imagination*. London / New York: Oxford University Press.
- Mouffe, C. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Niebur, R.H. 1983. 《책임적 자아》. 서울: 이화여자대학교출판부.
- Polanyi, Karl and Pearson, H.W. eds. (1977). *The Livelihood of Man*. New York:

- Academic Press[박현수 역, 《인간의 경제 I, II》, 서울: 풀빛, 1983.]
- Rifkin, J. 2010. 《공감의 시대》. 이경남 역. 서울: 민음사.
- Saint-Exupéry, A.M.J. 2009. 《인간의 대지》. 배영란 역. 고양: 현대문화센터.
- _____. 2009. 《전시 조종사》. 배영란 역. 고양: 현대문화센터.
- Scheler, M. 2006. 《동감의 본질과 형태들》. 조정옥 역. 파주: 아카넷.
- Sennet, R. 2013. 《투게더: 다른 사람들과 함께 살아가기》. 김병화 역. 서울: 현암사.
- Skinner, Q. 2007. 《자유주의 이전의 자유》. 조승래(역). 서울: 푸른역사.
- Young, I.M. 2013. 《정치적 책임에 관하여》. 허라금·김양희·천수정 역. 서울: 이후.

The Philosophical Foundation of Publicness

Euy-Young Lim

Publicness discourse has recently emerged as a counter-discourse against neoliberal discourse. The conceptual and theoretical basis of the publicness discourse is still weak. Therefore, this paper focuses on the philosophical foundation of publicness in terms of confrontation with neoliberal discourse. The ontology of relation in contrast to the ontology of separation in the ontological dimension, the empathic epistemology in contrast to the instrumental epistemology in the epistemological dimension, and the sharing responsibility in contrast to the individual responsibility in the ethical dimension are discussed as the philosophical foundation of publicness discourse. The commonness in the ontology of relation, communication in empathic epistemology, and love in the sharing responsibility are suggested as the logic in practice of publicness. Finally, this paper formulates a conceptual diagram of publicness with the philosophical basis of relationship, empathy, and sharing responsibility, and presents a publicness model of public administration.

※ Key Words: publicness, relation, empathy, responsibility, neoliberalism